

Beata Gontarz

<http://orcid.org/0000-0002-5302-8010>

Uniwersytet Śląski w Katowicach

beata.gontarz@us.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3504.09

Między sentymentem a sceptycyzmem.
Jana Józefa Szczepańskiego doświadczenie Wschodu
(na podstawie książki *Do raju i z powrotem*)

STRESZCZENIE

Celem artykułu jest przedstawienie zawartych w książce *Do raju i z powrotem* refleksji i uwag autora, Jana Józefa Szczepańskiego, będących efektem jego podróży w 1961 r. na Bliski Wschód i do zachodnich Indii. Szczepański, pisarz, scenarzysta, a z wykształcenia indianista (ukończył orientalistykę na Uniwersytecie Jagiellońskim), konfrontuje swoje wyobrażenia o Orientie z realiami, jakie obserwuje na miejscu. Swoją uwagę obejmuje przejawy modernizacji krajów arabskich z jednej strony, z drugiej zaś – islamskiej ortodoksji i fundamentalizmu religijnego. Staje się to okazją do porównań dotyczących źródeł różnic cywilizacyjnych i kulturowych między zlaicyzowaną Europą a nadal religijnym Wschodem.

SŁOWA KLUCZE: kultura europejska, laicyzm, Bliski Wschód, fundamentalizm religijny, islam, Indie

ABSTRACT

Between Sentiment and Skepticism. Jan Józef Szczepański's experience of the East (based on the book *To Paradise and Back*)

The purpose of this article is to present the reflections and remarks of the writer Jan Józef Szczepański contained in his book *Do raju i z powrotem* [To Paradise and Back], which resulted from his 1961 trip to the Middle East and the western India. Szczepański, an author, screenwriter and Indianist by education (he graduated in Oriental studies from Jagiellonian University), confronts his ideas about the Orient with the reality he observes on the spot. He focuses on the signs of modernization in Arab countries on the one hand, and Islamic orthodoxy and religious fundamentalism on the other. This becomes an opportunity to compare the sources of civilizational

and cultural differences between secularized Europe and the still religious East.

KEYWORDS: European culture, secularism, Middle East, religious fundamentalism, islam, India

Do raju i z powrotem – tak Jan Józef Szczepański zatytułował swoją książkę z podróży w roku 1961 do Zatoki Perskiej i do zachodnich Indii. Pisarz skorzystał z przywilejów udzielanych przez Klub Marynistyczny (Szczepański, 2000), który pozwalał swoim członkom na podróże statkami handlowymi Polskich Linii Oceanicznych. Na MS „Ojców” wypłynął z Gdyni 7 października, przebył trasę Bornholm – Hamburg – Antwerpia – Suez – Akaba – Dżidda – Port Sudan – Karaczi – Basra – Kuwejt – Bombaj – Morze Czerwone – Zatoka Sueska – Malaga – Hamburg i zawinął do Gdyni 7 grudnia¹. Tego typu wyprawa – jako pasażera statku handlowego – wymusza poddanie się ustalonym przez armatora kursowi, terminarzowi zezwoleń na przybycie do portów, harmonogramowi rozładunków i załadunków, co wiąże się ze spędzaniem większości czasu na statku, w rytmie stosunkowo powolnego przemieszczania się drogą morską, wymaga też cierpliwości w wypadku kilkudniowego nawet oczekiwania u wejścia do portów, na redzie, zanim, po uzyskaniu zgody odpowiednich władz, można zejść na ląd. A i pobyt na nim dostosowany musi być do planu prac przeładunkowych. *Do raju i z powrotem* odzwierciedla ową specyfikę podróży frachtowcem, co stanowi podstawową strukturę kompozycyjną książki. Szczepański nie miał wpływu na wybór miejsc, do których chciałby dotrzeć, ani na czas, jaki mógłby poświęcić na ich poznanie. Był przygotowany na rejs docelowo do Zatoki Perskiej, dopiero między Basrą a Kuwejtem podjęta została decyzja, że „Ojców” popłynie dalej na Wschód, do Bombaju. Wiadomość tę przyjął pisarz z niedowierzaniem, dla niego nie oznaczała bowiem tylko jeszcze jednego, egzotycznego miejsca do zobaczenia, ale dawała możliwość realnego zetknięcia się z kulturą, którą poznawał w ramach studiów orientalistycznych rozpoczętych w styczniu 1938 r. na Uniwersytecie Warszawskim, kontynuowanych po wojnie na Uniwersytecie Jagiellońskim, zakończonych w 1947 r. pracą

1 Szczepański w latach 60. odbył jeszcze dwie podróże jednostkami handlowymi: do Afryki Wschodniej i Południowej na przełomie lat 1963/1964 oraz do Ameryki Południowej w roku 1967. Z każdej podróży opublikował książki, kolejno: (1964). *Do raju i z powrotem*. Warszawa: Czytelnik; (1965). *Czarne i białe*. Kraków: Wydawnictwo Literackie; (1969). *Świat wielu czasów*. Kraków: Wydawnictwo Literackie. Korzystam z wydania zbiorczego: Szczepański, J.J. (1981). *Trzy podróże*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 7–147. Przywołania i cytaty będą oznaczane skrótem DRP.

magisterską o religiach Indii. Pierwotnie krótsza trasa nie wydaje się jednakowoż zupełnie przypadkowa, albowiem kierunek na Bliski Wschód też do pewnego stopnia zgodny był z uzyskanym wykształceniem, które pisarz w ankiecie członkowskiej Związku Literatów Polskich określił jako „humanistyczne, z zakresu indianistyki, uzyskane na filologii indo-irańskiej UJ” (Sulikowski, 2005, s. 217). Chociaż, jak dowiadujemy się z prowadzonego przez Szczepańskiego dziennika, studia wydawały się mu mało przydatne, gdyż nie zamierzał wiązać z nimi życia zawodowego (Szczepański, 2009), pozostała jednak pasja poznawania świata, obcych cywilizacji i kultur. Dalekie podróże wymienił jako jedno z trzech (obok pisarstwa i kobiety) swoich największych marzeń od czasów młodości (Szczepański, 2000), a na kartach *Do rajy i z powrotem* przyznał się, że po maturze, zanim wybrał indianistykę, złożył podanie do Szkoły Morskiej, gdzie nie został jednak przyjęty (s. 108).

Popłynięcie na Bliski Wschód miało doprowadzić pisarza do miejsc, gdzie zrodziły się najstarsze cywilizacje, związane geograficznie i historycznie ze światem europejskim: perska i arabska. Książka, która powstała z tej podróży, jest zapisem konfrontacji wyobrażenia, ukształtowanego na bazie zdobytej wiedzy uniwersyteckiej i na podstawie lektur stanowiących teoretyczny zasób europejskiego intelektualisty z połowy XX w., z autopsją.

Odmienność kulturowa człowieka Zachodu, jakim nienachalnie, acz dość wyraźnie prezentuje się autor, zaznaczona jest od początku książki. Symboliczny jej obraz to pierwsze opisane miasto, Hamburg, odbudowany po zniszczeniach spowodowanych alianckimi bombardowaniami w 1943 r., z bogatymi mieszczańskimi kamienicami i siedzibami banków, z oficjalnie działającą dzielnicą usług prostytucyjnych, oglądany w perspektywie ponownego rozkwitu w nim handlu, prowadzonego w olbrzymich domach towarowych. Szczepański w solidności i ładzie, które wyróżniały wygląd i funkcjonowanie tego miasta, odnajduje literacki wzorzec: „świat Buddenbrooków” przedstawiony przez Tomasza Manna. Wydaje się jednak, że w tym odniesieniu mieści się tyleż uznanie dla przywrócenia Hamburgowi hanzeatyckiego splendoru, ile ironiczna aluzja do nie trwałości i pozorności merkantylnego porządku, wpisana wszak w tematykę powieści. Mówi ona bowiem nie tylko o materialnym i etycznym upadku rodziny (co sygnalizuje jej podtytuł), ale również o – zapowiadającej nowoczesne przemiany zachodzące w zachodnim modelu społecznym (Sheppard, 2004) – laickiej emancypacji człowieka i świata, przejawiającej się w deziluzji „idei wieczności” (Ziemiński, 2015).

Z tego miasta realnie i symbolicznie, jako człowiek Zachodu, wyrusza Szczepański na Wschód. Już na pierwszej stronie zaznacza, że cechuje go „europejski sceptycyzm” (DRP, s. 8), ustanawiając zarazem

antropologiczny „punkt widzenia” dla swoich spostrzeżeń. Małgorzata Czermińska (2003, s. 12) zauważa, że: „Wyraziste zarysowanie antropologicznego punktu widzenia najłatwiej zaobserwować wtedy, gdy wypowiedź narracyjna powstaje w sytuacji zetknięcia się różnych kręgów kulturowych”. Pisarz podkreśla swoją postawę sceptycyzmu jako charakterystyczną dla współczesnego Europejczyka wielokrotnie w swojej książce, zwłaszcza w partiach, gdy rozważa odmienności światopoglądowe i religijne Zachodu i Wschodu.

Odbudowany, uporządkowany urbanistycznie, dostatni Hamburg, gdzie handluje się towarami i seksem, staje się kompozycyjnym i kulturowym punktem odniesienia dla opisu miast Bliskiego Wschodu. Zachowując chronologię i trasę rejsu, autor najpierw wzmiankuje jedynie o – zbudowanym z pretensjami do imitowania dziewiętnastowiecznych europejskich metropolii, obecnie ledwie pamiętającym czasy świetności – Port Saidzie, z większą uwagą natomiast przedstawia niewielką Akabę, następnie Dżiddę, Karaczi, Basrę i zupełnie nowy, siedmioletni Kuwejt. We wschodnich miastach szuka przede wszystkim tego, co dla niego – Europejczyka – wydaje się orientalne: chce podziwiać architekturę, doznać atmosfery bazarowego handlu, poznać zwyczaje tubylców – czyli doświadczyć egzotyki. Nie zawsze jednak napotyka to, czego oczekuje. Wykorzystując swój literacki warsztat, potrafi oddać swego rodzaju dynamikę realnego, niepopartego żadnym wcześniejszym sprawdzianem, kontaktu z konkretnym miejscem. Książka Szczepańskiego nie składa się bowiem ze statycznych opisów, lecz eksponuje bohatera-narratora jako doświadczonego, poznającego, reagującego na nieznany mu wcześniej świat. Prowincjonalna Akaba, pierwsze zwiedzane arabskie miasto, rozczarowuje pisarza:

Istnieją pewne wyobrażenia rzeczy nieznanych, których potwierdzeń szuka się bezwiednie. Wyobrażenie wschodniego miasta o krętych, wąskich uliczkach, pełnego schodków, ciemnych przejść pod ostro sklepionymi łukami, kipiącego kolorowym ruchem i gwarem. Chciałoby się je widzieć całe w pionowych akcentach, stłoczone gęstym labiryntem, trudne do odcyfrowania, jak zawiły rysunek arabeski. A tu płaskość (DRP, s. 29).

Zauważa przede wszystkim bylejakość i niechlujność niskiej, chaotycznie ustawionej zabudowy:

Nieporządne szczeciny domów, połączone z sobą lichymi murkami, wyglądają jak niedokończone. Nie wiadomo: może nie osiągnęły jeszcze zamierzonej formy, a może po prostu już się wałą. Oprócz gliny i cegły elementem konstrukcji bywa tu wszystko: pusty kanister, zardzewiała beczka. Otworem pod drzwiami ścieki uchodzą prosto do rynsztoku (DRP, s. 29).

Zamiast spodziewanej obcości, odnajduje element zaskakujący: znajomy z Polski klimat przedwojennych sztetli i dzielnic z ludnością żydowską, równie biednych i prowincjonalnych:

Tak pachniały niektóre nasze miasteczka przed wojną. I był w nich także ten nastrój nieokreślonej beczasowości, nastrój obozowiska. Prowizoryczność i ruina, zasiedziałość i wyczekiwanie – bezterminowy postój na koczowniczym szlaku. (...) nasze Bełży i Kazimierze Dolne były krewnymi jordańskiej Akaby (DRP, s. 30).

Zawarł natomiast pisarz w tej uwadze przypomnienie o pewnej – po wojnie z wielu powodów zacieranej – części dziedzictwa kulturowego w Polsce, jaką przez kilka wieków tworzyła diaspora żydowska, rdzennie i kulturowo wywodząca się z plemion semickich.

Zupełnie inaczej jawi się Dżidda², centrum komunikacyjne świata islamskiego w okresie pielgrzymek do Mekki. Niemniej podróżny musi odepchnąć swoje wyobrażenia na rzecz naocznego obraz. Tutaj, wbrew spodziewanego tradycjonalizmu, podróżnemu najpierw narzuca się nowoczesny wygląd centralnych dzielnic:

Z niedowierzaniem rozglądaliśmy się po ulicach miasta pielgrzymów. Kolorowe tynki, lśniące wstęgi okien, ogromne witryny sklepów, plastik i aluminium, ceramiczne okładziny, geometryczne plamy balkonów ułożone w przemysłne różnobarwne rytmy. Asfaltowe jezdnie huczały pośpiechem silników i kół (DRP, s. 34).

Autor relacjonuje, że przybysz z Zachodu od razu jednak wychwytuje kulturową różnicę stylu życia i obyczajowości:

Jednakże wszystkie te formy nowoczesnej, uniwersalnej cywilizacji, wypełniała obcość – obcość jakby innej epoki. Białe galabije mężczyzn, czarne, ukrywające twarz abby kobiet, zupełny niemal brak europejskich strojów i coś nieuchwytnego w atmosferze ulicy, jakaś bardzo istotna odmiennność, z której w pierwszej chwili trudno sobie zdać sprawę. (...) Jest to skrupulatne przestrzeganie rozdziału płci. W tym upalnym mieście panuje chłód. Żadna nuta czułości nie zmiękcza głosów, spojrzenia są twarde, czerń i biel trzymają się od siebie z dala, jakby w pełnej respektu wrogości (DRP, s. 35).

Właśnie w Dżiddzie Szczepański odkrył i wyeksponował, zaobserwowane także we wszystkich zwiedzanych przez siebie krajach, zjawisko,

2 Szczepański używa spolszczonej nazwy tego miasta, która w wersji angielskiej i współcześnie używanej w turystycznych prospektach przyjęła formę Dżedda, Jeddah.

które określił jako „nakładanie się na siebie rozmaitych cywilizacji”. Pisarz – co zaznacza – przejął to określenie (zapewne z nauk historycznych i z archeologii) i odniósł do zaobserwowanych oznak westernizacji Wschodu. Swoje spostrzeżenia przedstawił w związku z wizytą w miejscu bodaj najbardziej kojarzonym ze wschodnią kulturą, a mianowicie na bazarze. Autor podkreśla swoje zaskoczenie, albowiem suki odpowiadały tylko częściowo spodziewanemu stereotypowi. Szczepański z plastyczną wrażliwością opisuje różnorodność ludzkich typów wśród sprzedających i kupujących, ale zarazem akcentuje zdumienie pochodzeniem i rodzajem wystawionych na handel przedmiotów: „były takie same, jak w każdym amerykańskim czy europejskim domu towarowym”. Do opisu dołącza swój komentarz: „wszystko, czym ci ludzie handlowali, wydawało się najzupełniej obce ich wyglądowi, ich obyczajom – chciałoby się niemal powiedzieć – ich potrzebom” (DRZ, s. 35). Opinia taka, zwłaszcza zewnętrznego obserwatora, może wydać się nieuzasadniona, trąci protekcjonalizmem. Zdziwienie wzbudza estetyczny i praktyczny aspekt handlu nylonową bielizną, nienadającą się na upały, muzułmańskimi sznurami modlitewnymi produkcji znanej czechosłowackiej firmy specjalizującej się w sztucznej biżuterii czy niezwykle bogata oferta sprzętu fotograficznego, mimo islamskiego zakazu przedstawiania wizerunków. Autor przekonuje, że ma okazję zaobserwować zmiany, jakie dokonują się nawet w sercu Arabii, gdzie nie ma turystów, tylko sami pielgrzymi. Zmiany te klasyfikuje jako „import z zewnątrz”, „import technik i towarów oraz stylu życia” (DRP, s. 36). Podaje kolejne przykłady: wracając o zachodzie słońca na statek, natrafia (wreszcie!) na kwartał z tradycyjną arabską zabudową, ale częściowo już opuszczoną, ulegającą widocznemu rozkładowi. Rejestruje słyszane z minaretów wołania muezinów oraz widoczne w drzwiach i oknach meczetów sylwetki modlących się mężczyzn, mija nieczynne, ale gotowe do przyjęcia pielgrzymów zdążających do Mekki hotele, a zarazem w nowoczesnej dzielnicy obserwuje mężczyzn, tłoczących się u wejścia do rozjaśnionego neonami kina, ogłaszającego na afiszu amerykański western, na asfaltowych jezdniach widzi ogromne, głównie amerykańskie samochody.

Szczepański przyjechał na Bliski Wschód w momencie następujących tam zmian historycznych, politycznych i cywilizacyjnych, do rejonu, który wówczas ze względu na postkolonialną zależność, niski stopień rozwoju gospodarczego, dominację form społeczeństwa tradycyjnego, słabość i niestabilność systemów politycznych nazywany był Trzecim Światem (Solarz, 2009). W Dżiddzie dostrzega „współistnienie archaicznych i nowoczesnych form bytu” (DRP, s. 37), będące skutkiem zachodzących wówczas procesów modernizacyjnych. Jego spostrzeżenia dotyczą zmian, które dokonywały się głównie w obszarze podnoszenia standardów

bytowych, ale – co autor mocno eksponuje – przybierały formę amerykańskiej kultury. Rozmowy z mieszkańcami ujawniają kulturowe różnice stosunku do materialnych śladów przeszłości. To, co dla Szczepańskiego jako reprezentanta Zachodu jest warte konserwatorskiej ochrony, zabezpieczenia przed ruiną ze względu na zachowanie materialnych śladów dziedzictwa kulturowego, mieszkańiec Wschodu traktuje jako stare, niewygodne, niehigieniczne, biedne, wstydlive, zwłaszcza przed oczami cudzoziemca, ale i niepraktyczne. Biorąc pod uwagę punkt widzenia miejscowych, autor zdobywa się na uwagę, że świadomość wagi ochrony kulturowego dziedzictwa jest przywilejem cywilizacyjnego postępu:

Konserwowanie przeszłości to tendencja sprzeczna z życiowym utylitaryzmem. To późny wykwit kultury już na tyle nasyconej praktycznym postępem, że może zdobyć się na luksus abstrakcyjnego i bezinteresownego kontemplowania samej siebie (DRP, s. 37).

Dżidda, położona blisko muzułmańskiego sanktuarium w Mekce, staje się dla autora pretekstem do porównania cywilizacji europejskiej z islamską. Szczepański rozpoznaje, że zasadniczym elementem je różnicującym jest status religii w życiu publicznym: „Właściwa odrębność cywilizacyjna na tym polega, że tu, w krajach muzułmańskich, religia jest nadal siłą realną, kształtującą oblicze rzeczywistości” (DRP, s. 38).

Spostrzeżenia pisarza znajdują potwierdzenie u badaczy zajmujących się kategoryzowaniem i porównywaniem cywilizacji, zwłaszcza we współczesności (Huntington, 1997). Autor jednak po pierwsze zdaje relację z tego, co wynika z jego własnych obserwacji, po drugie zaś – naprawdę czuje własną przynależność do europejskiej, wyrosłej na chrześcijaństwie, ale w drugiej połowie XX w. już znacznie zlaicyzowanej kultury. Jako symboliczny, a zarazem najbardziej dobitny przykład wybrał swój niezrealizowany zamiar zobaczenia Mekki, powzięty jeszcze w kraju. Na miejscu spotkał go zawód, którego przyczyny wyjaśnia następująco:

Naiwny profan, nie zdawałem sobie jeszcze wówczas sprawy z pewnych zasadniczych różnic pomiędzy światem chrześcijańskim (nazwijmy go tak dla wygody) a światem islamu. Wyobrażałem sobie, że Mekkę może zwiedzić każdy, tak samo jak każdy może zwiedzić Rzym. Bardzo prędko wyprowadzony zostałem z błędu (DRP, s. 33).

Nie naświetla czytelnikowi istoty i sensu jednego z pięciu podstawowych obowiązków religijnych (filarów wiary) każdego muzułmanina (Danecki, 2002; Scarabel, 2004; Hammoudi, 2008), jakim jest pielgrzymka do „Matki Miast”, zwana *hadżdż*, odtwarza natomiast szereg okoliczności, które doprowadziły go do zrozumienia, że dla niemuzułmanina jest to niemożliwe:

Już w Dżiddzie zaczynałem rozumieć płochosć mojego zamiaru zwiedzenia Mekki. Takich miejsc się nie zwiedza. Proste zaspokajanie ciekawości równa się tu świętokradztwu. W czasie naszej dalszej podróży słyszałem różne dramatyczne historie potwierdzające ten fakt. Na przykład o amerykańskim dziennikarzu, któremu udało się dotrzeć w pobliże Kaaby i który został zlinczowany przez tłum, gdy spod burnusa próbował robić zdjęcia (DRP, s. 40).

Poza autopsją, podstawowym dla pisarza źródłem poznawania oraz prób zrozumienia islamu jest Koran, który, o czym kilkakrotnie wspomina, zabrał ze sobą w podróż. Nie mógł jeszcze korzystać z polskiego filologicznego tłumaczenia, dokonał go bowiem w 1986 r. arabista Józef Bielawski. Na kartach książki wzmiankuje, że czytał Koran w naukowym niemieckim wydaniu, zapewne w przekładzie Leo Wintera, z komentarzami Ludwiga Ullmana. Poddaje Koran krytycznej lekturze, zwraca uwagę nie tylko na przesłanie, ale także na literacką formę tej księgi, ale właśnie warstwa stylistyczna najmniej go przekonuje. Uwagi pisarza świadczą o uważnym czytaniu, o zaangażowaniu, aby przeżyć i zrozumieć obcy kulturowo przekaz. Mając świadomość, że poznanie przekładu nie jest tym samym, co lektura w oryginalnym języku, wypowiada jednakowoż uwagę, że Koran nie wnosi metafizycznego przekazu, który mógłby poruszyć odiorcę:

Najkunsztowniejsza metafora upada, jeśli nie zawiera w sobie zadumy, jeśli nie ukazuje dalekich, nowych widoków. Metafory Koranu są raczej figurami retorycznymi. Dotyczą opisowych szczegółów, ale nie otwierają żadnych perspektyw dla poszukującej myśli (DRP, s. 38).

Znajduje natomiast w Koranie uzasadnienie, dostrzeganego przez siebie w zwiedzanych krajach, islamskiego fundamentalizmu. Swoistym odkryciem autora jest to, że fundamentalizmu nie osłabiła widoczna amerykańkanizacja życia. Wskazuje na dwie kwestie, które jego zdaniem decydują o jego trwałości. Pierwszą z nich jest ścisła kodyfikacja postępowania oraz wynikający z niej jasno określony system penitencjarny:

Nie ma tu miejsca na subiektywizm, na wątpliwości moralne, na niepokój zmuszający do szukania własnych dróg. (...) Poszukiwanie nie jest intencją tej księgi, którą najsłuszniej można by nazwać Prawem. Głównym tematem Koranu jest bowiem Sąd. Sąd przynoszący nagrodę wierzącym, a straszliwą i wieczną karę tym, którzy nie przyjęli posłannictwa Proroka (DRP, s. 38).

Drugą – doktryna *dżihadu*. Analizując historyczne podboje wyznawców Allaha, Szczepański rozumie *dżihad* jako tę jego formę, którą badacze

określają „*dżihad* miecza” (Danecki, 2002) i upatruje w nim legitymizację zdobywczego impetu islamu. To też według pisarza czynnik odróżniający islam od judaizmu, który zrodził się również na gruncie semickim, od którego islam przejął ideę narodu wybranego, ale który nie miał ambicji prozelitycznych. W Koranie Szczepański odkrywa nakaz nienawiści niewiernych i zauważa, że tworzy on etyczną podporę *dżihadu*:

Misja zdobywania świata musiała się utożsamić z misją nawracania świata. (...) Bo, według Koranu, prawdziwe pokonaniem jest tylko ten, który nie chce ulec prawdzie Proroka. Przeciwnik nie może mieć racji. Nie tylko błądzi, ale winien jest błędowi. Nienawiść w stosunku do niego staje się cnotą (DRP, s. 39).

Autor widzi współcześnie w *dżihadzie* równie istotną funkcję, co w czasach dawnej ekspansji islamu, a mianowicie uzasadnienie fanatyzmu, dlatego uważa, że nadal stanowi „mocny szaniec przeciwko wpływowi zewnętrznym – wpływowi świata niewiernych” (DRP, s. 39). W ten sposób tłumaczy też trwałość islamistycznej ortodoksji, mimo powszechnego korzystania przez muzułmanów z nowoczesnych udogodnień życia. Dlatego wyraża – z dzisiejszej perspektywy jakże trafną – hipotezę:

Życie wewnętrzne muzułmanina obwarowane jest fosami bez mostów. Może ono długo jeszcze kwitnąć bezpiecznie pośród asfaltów, samochodów i lodówek, w oprawie zewnętrznych form, które przez swą praktyczną użyteczność oraz absolutny brak osadzenia w tradycji wydają się obojętne dla niezmiennej od wieków duchowej rzeczywistości (DRP, s. 40).

Zestawiając islam i Koran (ale także Biblię ze Starym Testamentem i judaizm) oraz chrześcijaństwo i Ewangelię, pisarz podkreśla obecność w chrześcijaństwie subiektywizmu w moralnej ocenie czynów i ofiarowaną jednostce wolność podejmowania decyzji:

Refleksyjność i introspekcja stanowią fundament liberalizmu, punkty wyjścia dla humanistycznej tolerancji. Jest w Ewangelii coś nowego, co zdecydowanie odróżnia chrześcijaństwo od formalistycznych systemów semickich (DRP, s. 38).

Konsekwencją uniwersalizmu i liberalizmu w chrześcijaństwie – kontynuuje Szczepański – jest laicyzacja życia. W świecie zachodnim zatem „religijność staje się osobistą sprawą każdego człowieka” (s. 38). Nie popiśuje się tylko religioznawczą erudycją, kiedy snuje rozważania o fundamentalizmie islamu i liberalizmie chrześcijaństwa. Pamiętać należy, że świat chrześcijański przygotowywał się wówczas do najdonioślejszego

w nowoczesnych czasach wydarzenia, jakim był Sobór Watykański II, który poprzedziły szeroko zakrojone dyskusje intelektualne i głęboka autorefleksja Kościoła katolickiego. Szczepański bezpośrednio nie angażował się w przedsoborowy dyskurs, ale związany był zawodowo i towarzysko z redaktorami „Tygodnika Powszechnego”, pisma krakowskiej kurii archidiecezjalnej, promującego zarówno zapowiadane, jak i wdrażane idee Vaticanum II (Żakowski, 1990). Pisarz, choć deklarował swój religijny agnostycyzm, to jednak wiarę i religię traktował bardzo poważnie, odnosząc się z szacunkiem do osób głęboko wierzących (Sulikowski, 1992; Gontarz, 2020). *Do raju i z powrotem* zawiera – wśród wielu innych – przykład wyczulenia autora na przejawy religijności. Opisując przeprawę statku przez Kanał Sueski, Szczepański przedstawia biednie wyglądających cumowników: „Wychudzeni, zarośnięci i brudni, siedzą w kucki na tylnym luku, rajcując gardłowymi głosami, podając sobie z ust do ust papierosa, trzepocąc bez ustanku ciemnymi dłońmi” (s. 24). Ten obraz zderza z wrażeniem, jakie na nim wywarła ich wieczorna modlitwa:

kolejno wchodzą do swoich łodzi, gdzie, zwróceniu ku wschodowi, modlą się na kawałku rozesłanej gazety. (...) kilku starszych popada przy tym w żarliwe skupienie, które otacza nagle ich nędzę aurą wzruszającego dostojństwa (s. 24–25).

Poza bezpośrednim poznawaniem miejsc, ludzi i obyczajowości, Szczepańskiego interesował także kontakt ze sztuką i materialnymi śladami kulturowej przeszłości Bliskiego Wschodu. Opisuje zarówno te zrealizowane, jak i niedosłże zamierzenia. Przebywając w Iraku, nie mógł zapoznać się relikami cywilizacji mezopotamskiej. W kraju, opanowanym przez dyktaturę Abd al-Karim Kassema, unieważniono pozyskane jeszcze w kraju pozwolenia na dojazd do Bagdadu, nie rozpatrzono też wniosków o przepustki do Ur i Babilonu. Autor zwiedził jedynie pozostałości starożytnej, oddalonej o kilka kilometrów od współczesnej, Basry oraz arabski Zubeir³, przywołując opisy tych miast dokonane przez średniowiecznego arabskiego podróżnika, Ibn Battutę. To swoisty hołd oddany przez polskiego pisarza arabskiej literaturze, w której Ibn Battuta zajmuje najwyższe miejsce (Kowalska, 1973)⁴, ale Szczepański sygnalizuje w ten sposób ponadcywilizacyjną i ponadpokową wspólnotę ludzkich postaw, przejawiającą się w ciekawości świata. Zubeir zachwycił go autentycznie arabską architekturą:

3 Anglojęzyczna transkrypcja nazwy tego miasta ma formy: Al Zubair, Az Zubair.

4 *Nota bene* Szczepański mógł zapoznać się ze świeżo wydany, polskim przekładem utworu, który ukazał się w czasie przygotowywania do druku *Do raju i z powrotem* (Battuta, 1962).

Wjechaliśmy w podobne do wąwozów ulice, obrzeżone glinianymi ścianami bez okien. Pod szczytami domów tkwiły rzędami końce stropowych belek. W pasie ostrego cienia, padającego z jednej strony na skraj jezdni, mijaly z rzadka białe szaty przechodniów. Przez takie właśnie miasta wędrował Ibn Batuta [pisownia oryginalna – B.G.] (DRP, s. 94).

W bibliotece w Basrze miał okazję podziwiać szczytowe osiągnięcia arabskiej literatury, nauki i sztuki. „Muzealne ślady średniowiecznej świetności” (woluminy poezji i prozy, kunsztownie iluminowane stare księgi Koranu, mapy średniowiecznych geografów arabskich) wywołują – jak podkreśla – uzasadnione pytanie: „Co stało się z kulturą arabską? Dlaczego nagle przestała rozwijać się i żyć?” (DRP, s. 95). Biblioteczny „katalog nie zawierał niczego, co byłoby ich kontynuacją” (DRP, s. 96). Dla zilustrowania tego faktu autor ponownie odwołuje się do przeżytej sytuacji: przeglądając udostępnione mu w bibliotece współczesne irackie piśmiennictwo, zauważył, że składało się ono z polityczno-propagandowej publicystyki i z broszur informacyjnych dotyczących nowo powstałego w wyniku woskowego przewrotu w 1958 r. państwa. O lokalności świadczyła jedynie wschodnia retoryka tych tekstów. Natomiast w zdumienie wprowadził go album z obrazkami przedstawiającymi idee wodza irackiej rewolucji, Kassema, albowiem stylistyką nie różnił się od stereotypowych faszystowskich (i komunistycznych, czego nie mógł napisać ze względu na polską cenzurę) obrazów propagandowych. Przykład ten sprowokował Szczepańskiego do uniwersalnego uogólnienia:

Styl tej grafiki – jej prymitywna, pozbawiona dowcipu groteskowość, agresywność grubej, niechlujnej kreski, nieudolny naturalizm rysunku – za bardzo przypominał znane wzory. Gdybym zobaczył któryś z tych obrazków bez podpisu, myślałbym, że to „Stürmer”. Analogia zapewne krzywdząca, ale nie przypadkowa. Propaganda państwowa nie od dziś wyrzeka się kultury i dobrej woli (DRP, s. 96).

Dobitnie pokazuje pisarz, że totalitarne systemy posługują się tymi samymi środkami. Niemniej pewne jest, że to nie iracka rewolucja położyła kres kulturze arabskiej. Przemierzając (na tyle, na ile mógł) wschodnie kraje, potwierdza widome oznaki jej upadku:

Cudzoziemiec wędrujący po krajach arabskich nie może oprzeć się wrażeniu, że ogląda ruiny błyskotliwie rozpoczętej, lecz nigdy niedokończonej budowy. Na obszarach tych zakiełkował pełen ambicji i rozmachu zamiar – projekt wielkiej, światowej cywilizacji. Jednakże na tych obiecujących zrębach powstał zamknięty w sobie partykularz (DRP, s. 95).

Zadaje pytania, zasadnicze także dla obecnych badań arabistyczno-islamistycznych (Dziekan, 2008), o przyczynę jej degradacji po okresie średniowiecznej świetności. Zdając sobie sprawę ze złożoności procesów kulturowych, formułuje własną hipotezę: główną przyczyną jest doktrynalny charakter islamu. Pisarz zauważa, że

zapewnił on sobie wyłączność także w dziedzinie życia kulturalnego swych wyznawców. (...) Przenoszenie tęsknot i uczuć religijnych w dziedzinę sztuki – owa metafizyczna droga odwrotu od rygorów doktryny – zostało w zarodku udaremnione (s. 40).

To oczywiście punkt widzenia europejskiego twórcy, który dziedziczy spadek zachodniego renesansu. Rozważając – po raz kolejny – odmiennność chrześcijańskiej i islamskiej koncepcji religii, w pierwszej z nich pisarz docenia dynamizm, wyrastający z przedstawienia w niej dramatu ludzkiej egzystencji (grzechu pierworodnego, złożonej ofiary i odkupienia), w drugiej, opartej na kodeksie i na weryfikacji prawa – widzi skostniałą wizję człowieka. To chrześcijaństwo stworzyło cywilizację dynamiczną, otwartą na świat i zachodzący w nim postęp, a „Świat islamu nie ma dokąd dążyć” (s. 95) – puentuje autor. Zahamowanie w twórczych spekulacjach religijnych czy w intelektualnych projektach potwierdzają badacze islamu (Ruthven, 1997, za: Psurek, 2007). Szczepański, opierając się na tym, co sam zobaczył na Bliskim Wschodzie, ocenia jednoznacznie: „wszystko, co w nim współczesne, wyrasta nie z islamu, lecz obok islamu lub nawet mimo islamu” (s. 95).

Swego rodzaju dopełnieniem orientalnej podróży stał się dla Szczepańskiego sześciodniowy pobyt w Bombaju. Do pewnego stopnia sprawdzają się tu rozpoznania z miast Bliskiego Wschodu. W Indiach również dostrzega autor import zachodnich wzorów kulturowych i potwierdza zauważalną w porównaniu z życiem mieszkańców Orientu laicyzację Europejczyków. Import kultury Zachodu przejawia się przede wszystkim w materialnych, językowych, handlowych, ustrojowych śladach kolonialnego panowania Brytyjczyków. Pisarz z nieukrywaną niechęcią odnotowuje, że kolonialna przeszłość nadal przypomina o sobie w wyglądzie miasta, zwłaszcza w architekturze:

Niezwykłe okropieństwo Bombaju polega na tym, że usiłowano zrobić z niego coś w rodzaju tropikalnego Londynu. (...) Miasto rozrastało się w najfatalniejszym dla architektury wiktoriańskim okresie. Był to zarazem okres najbardziej wybujałej megalomanii narodowej Brytyjczyków. O żadnych koncesjach na rzecz obcej kultury (nawet obcego klimatu) nie było mowy (DRP, s. 111).

Dosadnym przykładem kulturowej impertynencji kolonialistów jest według Szczepańskiego gmach Muzeum Księcia Walii (pisarz złośliwie określa, że to „skrzyżowanie secesyjnego kredensu z Tadż-Mahalem”) oraz prezentowana w nim zachodnia idea muzeum. Autor, aby wyjaśnić swoje spostrzeżenia, znowu posługuje się opisem. Najpierw przedstawia zwiedzających:

Tłum snujący się po muzealnych salach na pewno nie szukał w nich intelektualnych ani estetycznych doznań. Był to tłum bardzo ubogi i jakby wiejski. Całe rodziny. (...) Wszystko to zabiedzone, małe, o ciałach wątych i najwyraźniej rzadko stykających się z wodą (DRP, s. 111).

Następnie ukazuje ich reakcję na zgromadzone eksponaty:

W nabożnym skupieniu przesuwali się od posągu do posągu, od gabloty do gabloty i kornie kontemplowali bogów – Siwę tańczącego i Siwę niecącego lęk, groźną boginię Kali, medytującego Wisznu i dobrodusznego Ganeszę o brzuchu sybaryty i głowie słonia. Można było dostrzec bezgłośnie poruszające się wargi i dłonie składane u czoła gestem modlitewnego andżali. To nie ciekawość, to pobożność przywiodła ich tutaj (DRP, s. 111).

Sprawozdanie ze spotkania z Indiami rozpoczyna zatem od mocnego akcentu: od ukazania i rozważenia zasadniczej różnicy między zachodnią i indyjską kulturą, a mianowicie różnicy w pojmowaniu sztuki. Kolonialne muzeum, realizujące zachodnią nowoczesną ideę świeckiej instytucjonalizacji zbiorów artefaktów (Crimp, 2005; Popczyk, 2005), jest tego znaczącym przykładem. Szczepański nie dokonuje krytyki muzeum ani jako takiego, ani jako wyrazu kolonialnej dominacji (sam chętnie z muzeów korzysta), lecz dzięki zaobserwowanej postawie rdzennych odbiorców wystawy dobitniej uzmysławia sobie żywe w Indiach, a utracone na Zachodzie poczucie sakralnego sensu sztuki. „Początki sztuki były ściśle związane z religią i mitem” – przypomina Jan Białostocki (2008, s. 72). Muzeum Księcia Walii jest produktem europejskiej tradycji gromadzenia i eksponowania dzieł, oderwanych od społecznego i kulturowego kontekstu, zyskujących sztuczne, laboratoryjne miejsce kontemplacji (Popczyk, 2005). Hindusi – co z respektem zauważa podróżny – nie rozumiejąc zachodniej idei autonomizacji sztuki (realizowanej w koncepcji muzeów, galerii i wernisaży), z jednakowym szacunkiem czczą swoje bóstwa zebrane w muzeum, jak i postawione w świątyniach, o czym pisarz mógł się przekonać, zwiedzając sanktuarium w Elefancie i Kanheri.

Szczepański jako wykształcony indianista, a prywatnie kuzyn i serdeczny przyjaciel Andrzeja Jakimowicza (1964), badacza i popularyzatora indyjskiej architektury, rzeźby i malarstwa, stara się zrozumieć język

sztuki dawnych Indii. Jest oczarowany zarówno emocjonalnym biologizmem elephanckich rzeźb, dostojenstwem posągu Maheszmurti – Siwy o trzech obliczach czy ekspresją Nataradży – Siwy stwarzającego świat tańcem, widomym kultem lingamów, jak i – wyrażającymi ascezę i intelektualny umiar – buddyjskimi świątyniami Kanheri. Literackimi środkami wyklada tradycyjnie indyjskie odczucie świata:

Wymowny język religijnego symbolu, próbujący wyrazić oszałamiającą różnorodność i bujność tropikalnego życia, jego szaloną plenność, a także jego uporczywą trwałość wśród równie bujnej śmierci, stworzył formy drgające rytmem ekstatycznego tańca. Są one zastygłym potokiem przemian. Zacierają się w nich granice ludzkich i zwierzęcych bytów, wyobrażenia nie może nastarczyć rąk i głów dla gestów radosnej euforii i przerażenia, natura ludzka oscyluje pomiędzy męskością a kobiecością, nieokiełznany erotyzm splota się z ascezą. A wszystko razem, całe to wirowanie rozpalanych sił życia i śmierci, tworzenia i zagłady, wywołuje postawę kornego poddania (DRP, s. 113).

To niezwykle syntetyczna deskrypcja sztuki i zawartej w niej wizji świata, w zasadniczych punktach porównywalna z drobiazgowymi objaśnieniami (Zimmer, 2014) współczesnych znawców.

Zachwyt nad Indiami przyćmiewa jedynie, poruszające każdego Europejczyka, przeludnienie i bieda przeważającej części ludności kraju. Opisuując ulice, wypełnione tłumem wegetujących rodzin, widzi rezultat zaobserwowanego w świątyniach Elefanty kultu płodności. Reprezentując sceptycyzm i racjonalizm człowieka Zachodu, pozwala sobie na krytyczny komentarz dotyczący zwyczajstwa hołdującego witalizmowi hinduizmu jako powszechnej formy wierzeń religijnych w Indiach, a nie rozsądnego i kontemplacyjnego buddyzmu:

Miałem przed oczyma kontrast: Elefantę i Kanheri. Symbole dwóch możliwości, dwóch dróg. Mimo wszelkich zapożyczeń i kontaminacji, historia wybrała jedną z nich. Może gdyby poszła drogą buddyzmu, Bombaj, a z nim całe Indie nie byłyby dziś takim mrowiskiem nędzy, takim żywiołem plenności i głodu (DRP, s. 128).

Podróż Jana Józefa Szczepańskiego na Bliski Wschód i do Bombaju pod koniec 1961 r. otworzyła w jego życiu dekadę, w której spełnił marzenia o poznawaniu świata i o pisaniu. Było to zarazem pierwsze spotkanie autora z obcymi cywilizacjami i kulturami. Później odbył jeszcze podróż afrykańską i południowoamerykańską, był kilkakrotnie w Stanach

Zjednoczonych, w azjatyckich republikach ówczesnego Związku Radzieckiego, a także w Nepalu. Jeżeli dodać jeszcze kilkumiesięczny pobyt na Spitzbergenie z polską wyprawą polarników w 1959 r., okaże się, że Szczepański nie dotarł tylko na dwa kontynenty: do Australii i na Antarktydę (Sulikowski, 1992). W napisanych z każdej podróży książkach podkreślał europejski punkt widzenia. To realizacja wariantu narracyjnego, który Małgorzata Czermińska określiła jako mówienie „o świecie innym, aby przedstawić go czytelnikom z własnej wspólnoty, którzy nie mieli okazji poznać innego kręgu kulturowego” (s. 12). W książkach z podróży, także w *Do raju i z powrotem*, nie mamy jednak do czynienia tylko ze sprawozdawczością. Odcisnięte jest w nich piętno osobowości autora (Dybiak, 1982; Sulikowski, 1992; Werner, 2003). Dzięki temu czytelnik obcuje nie tylko ze światem innym niż jego własny, obcuje z jednostkową wrażliwością, z sympatiami i antypatiami piszącego. Szczepański prezentuje w swoich książkach jeszcze więcej: swój sposób poznawania świata, zapraszając odbiorcę do wspólnego myślenia, do interpretowania, do refleksji. Dzieje się tak m.in. dlatego, że eksponuje swoje „ja” poznawcze: jest ciekawy, zaskoczony, rozzarowany, zde gustowany, zachwycony, sceptyczny. Zaznacza też swoją podmiotowość, swoją kondycję świadomego, niezależnego indywiduum, zdolnego do krytycznych sądów, a zatem do podstawowej aktywności intelektualnej. Wskazuje zarazem na bagaż cywilizacyjnego i kulturowego dziedzictwa, które go jako podmiot ukształtowało. A jest nim i chrześcijański indywidualizm, i nowożytna laicka emancypacja podmiotu. W kontekście uwag, zwłaszcza dotyczących fundamentalizmu i religijnej ortodoksyjności islamu, ujawnia nabyte przekonanie o zasadniczej różnicy miejsca człowieka w obu systemach kulturowych i ideowych. Doświadczenie Wschodu sprowokowało Szczepańskiego do rozważenia i potwierdzenia własnej tożsamości cywilizacyjnej i kulturowej.

BIBLIOGRAFIA

- Armour, R. (2004). *Islam, chrześcijaństwo i Zachód. Burzliwe dzieje wzajemnych relacji*, przekł. I. Nowicka. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Battuta, I. (1962). *Osobliwości miast i dziwy podróży 1325–1354*, przekł. T. Majda, H. Natorf. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Crimp, D. (2005). Koniec sztuki i narodziny muzeum. W M. Popczyk (red.), *Muzeum sztuki*. Kraków: TAIWPN Universitas.
- Czermińska, M. (2003). „Punkt widzenia” jako kategoria antropologiczna i narracyjna w prozie niefikcjonalnej. *Teksty Drugie*, nr 2–3, 11–27.
- Danecki, J. (2002). *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

- Dzickan, M.M. (2008). *Dzieje kultury arabskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Elass, M. (2009). *Co tak naprawdę mówi Koran*, przekł. T. Fortuna. Warszawa: Wydawnictwo KEFAS.
- Dybcia, K. (1982). Rozumne podróżowanie Jana Józefa Szczepańskiego. *Tygodnik Powszechny*, nr 31, 6.
- Gontarz, B. (2020). Jan Józef Szczepański's Questions about the Meaning of Faith. Based on *Dziennik (Journal)*. *Sensus Historiae*, nr 2(40), 97–111.
- Hammoudi, A. (2008). *Pielgrzymka do Mekki*, przeł. K. Pachniak. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Huntington, S.P. (1997). *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przekł. H. Jankowska. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Jakimowicz, A. (1964). *Sztuka Indii*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Kowalska, M. (1973). *Średniowieczna arabska literatura podróżnicza*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Popczyk, M. (2005). Dialektyka początku i końca. W M. Popczyk (red.), *Muzeum sztuki*. Kraków: TAIWPN Universitas, 267–277.
- Psurek, W. (2007). *Ekspansja islamu w świecie. Historia i współczesność wzajemnych relacji*. Katowice: Drukarnia Archidiecezjalna w Katowicach.
- Scarabel, A. (2004). *Islam*, przeł. B. Stopa. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Sheppard, R. (2004). Problematyka modernizmu europejskiego, przekł. P. Wawrzyszko. W R. Nycz (red.), *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*. Kraków: TAIWPN Universitas, wyd. 2, 71–140.
- Solorz, M.W. (2009). *Trzeci Świat. Zarys biografii pojęcia*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Sulikowski, A. (1992). „Nie można świata zostawić w spokoju”. O twórczości Jana Józefa Szczepańskiego. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Sulikowski, A. (2005). *Jan Józef Szczepański. Studia i wspomnienia*. Szczecin: Wydawnictwo Print Group.
- Szczepański, J.J. (1981). Do raju i z powrotem. W *Trzy podróże*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 7–147.
- Szczepański, J.J. (2000). Łaskawy los. *Tygodnik Powszechny*, nr 2, 9.
- Szczepański, J.J. (2009). *Dziennik*. T. 1: 1945–1956. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Werner, A. (2003). *Wysoko, nie na palcach. O pisarstwie Jana Józefa Szczepańskiego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Ziemiński, I. (2015). Kryzys idei wieczności. Na marginesie powieści Tomasa Manna *Buddenbrookowie*. *Filo-Sofia*, nr 31(4/I), 155–187.
- Zimmer, H. (2014). *Mity i symbole w sztuce i kulturze indyjskiej*, przeł. M. Szymański. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Żakowski, J. (1990). *Trzy ćwiartki wieku. Rozmowy z Jerzym Turowiczem*. Kraków: Znak.

Beata Gontarz – doktor habilitowany nauk humanistycznych, profesor UŚ, pracuje w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zainteresowania badawcze: formy i dyskurs dokumentu osobistego, korespondencja literatury i sztuk wizualnych, reprezentacje indywidualnego i zbiorowego doświadczenia historii, dyskurs tożsamościowy w perspektywie indywidualnej i zbiorowej, aksjologiczne aspekty w kulturze współczesnej. Wybrane publikacje: *Pisarz i historia. O twórczości Jana Józefa Szczepańskiego* (2001), *O Janie Józefie Szczepańskim wspomnienia i szkice* (2003), *Świat przez pryzmat „ja”*. T. 1: *Teorie i autobiograficzne rekonstrukcje*, współred. M. Krakowiak (2006), *Świat przez pryzmat „ja”*. T. 2: *Studia i interpretacje*, współred. M. Krakowiak (2006), *Opowieść o historii. Prace dedykowane Profesorowi Stefanowi Zabierowskiemu*, współred. M. Krakowiak (2009), *Literackie reprezentacje historii. Świadectwa – mediatyzacje – eksploracje*, wspólnie z A. Dębską-Kossakowską i M. Wiszniowską (2013), *Obrazy świata. Wizualne reprezentacje rzeczywistości w polskiej prozie współczesnej* (2014), *Kulturowe gry w „Grze o tron”* (2016), *W przestrzeniach kultury. Studia interdyscyplinarne* (2020). Publikowała w „Ruchu Literackim”, „Pracach Literackich”, „Sensus Historiae”.

